47e ANNEE (5e série) N° 41 9 OCTOBRE 1930

L'AMI DU CLERGÉ

Parait à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Je vous serais reconnaissant de répondre à la question suivante :

C'est, me semble-t-il, une théorie fréquemment admise que les actes moraux non conformes aux commandements ou aux conseils, peuvent être péchés mortels, véniels, ou simples imperfections. Or, j'entends dire que cette idée est fausse, et que tout acte humain, non positivement bon, est péché, qu'il n'y a pas d'imperfections, sinon des actes irréfléchis. Que dois-je en penser ?

R. — Question extrêmement délicate, en raison des considérations multiples et compliquées qu'elle met en jeu, sans parler de la difficulté accessoire qui provient de la terminologie vague, flottante et variable, qu'emploient les auteurs, chacun suivant son point de vue particulier et les habitudes de son esprit.

Voici un premier point de confusion et de discorde : Parmi nos actes, en est-il de moralement indifférents, c'est-à-dire qui ne soient ni bons ni mauvais, mais neutres si l'on peut dire, par rapport à la règle des mœurs ? — Les uns disent *oui* et les autres *non*, les premiers visant les *actes de l'homme*, irréfléchis, indélibérés, alors que les autres ont en vue les *actes humains* proprement dits, c'est-à-dire conscients et délibérés. Partant ainsi, dès le début, dans des voies parallèles mais distinctes, ils dissertent à perte de vue sans possibilité de jamais se rencontrer.

Autre cause d'équivoque : L'imperfection, supposée acte humain, volontaire donc, est-elle péché, véniel tant qu'on voudra, mais enfin péché ? — Les uns répondent *oui*, les autres *non*, les premiers partant de ce principe que tout acte humain a nécessairement une moralité spécifique, bonne ou mauvaise, alors que les autres admettent fort bien qu'il y ait des actes humains à moralité spécifique facultative, mais nullement obligatoire. Et, comme on ne s'accorde pas sur le *la* initial, des principes qui sont à l'origine du débat, la controverse va son train, indéfiniment, sans arrêt symphonique à aucun point d'orgue.

Loin de nous la prétention de résoudre le problème de façon également satisfaisante pour les deux écoles adverses, thomiste et scotiste. Nous dirons simplement, pour notre part, comment il nous semblerait bon de le poser et de le discuter. Suivant notre méthode habituelle, méthode de vulgarisation et avant tout d'idées claires, aisément assimilables à la simple lecture, nous laisserons dans les livres l'appareil technique de la controverse, pour n'en retenir que ce qui est essentiel à l'intelligence du sujet. Les curieux qu'il intéresserait davantage auront toujours la ressource de se référer, pour plus ample étude, à leurs théologies morales.

Les deux observations présentées ci-dessus en raccourci nous tracent tout naturellement le cadre de la réponse en deux parties qu'appelle la consultation de notre correspondant, la première concernant la théorie morale de l'acte indifférent, la seconde la théorie morale de l'imperfection.

I. L'acte indifférent. — Rappelons tout d'abord, d'un mot, la distinction célèbre, que tout le monde doit admettre, entre l'*acte humain*, conscient, réfléchi, délibéré et ce que, faute d'un terme meilleur, on désigne sous le nom d'*acte de l'homme*, qui, il est vrai, procède matériellement de l'homme, mais cela de façon automatique, sans conscience ni liberté.

L'homme est une synthèse de la création, à la fois minéral, végétal, animal et raisonnable. Seuls sont *actus humani*, c'est-à-dire proprement et spécifiquement humains, les actes raisonnables, issus du concours de la raison et de la volonté libre ; tous les autres sont dits seulement *actus hominis*.

Rappelons brièvement, en second lieu, ce principe incontesté, tout au moins chez les moralistes chrétiens, qui met dans la fin dernière le point de départ et d'arrivée, l'alpha et l'oméga, disons plus simplement la source dernière de toute moralité humaine. Est moralement bon tout acte humain qui mène à la fin dernière ; mauvais, au contraire, l'acte humain qui s'en détourne ou retarde le mouvement qui doit normalement l'y conduire, qui s'oriente vers la créature au lieu de s'orienter vers Dieu, sa fin dernière.

Mais comment l'homme, avec ses tares originelles d'ignorance et de corruption, pourrait-il faire le partage des bons et des mauvais chemins par rapport à la fin dernière, afin d'éviter les uns et de fréquenter les autres ? La Providence y a pourvu en lui mettant en mains un « code de la route » sûr, auquel il doit se conformer sous peine de s'égarer et se perdre. C'est toute la théorie des lois, naturelles et positives, divines et humaines, canoniques et civiles, et de leur empreinte sur les

« objets » qu'elles touchent, auxquels elles communiquent ainsi une moralité spécifique déterminée. L'homme reste quand même, devant la loi, libre de l'observer ou de l'enfreindre. S'il l'observe, son acte est moralement bon, parce que régulièrement ordonné à la fin dernière ; s'il l'enfreint, il pèche parce qu'il s'en détourne.

On appelle enfin *indifférent* ce qui n'est moralement ni bon, ni mauvais, qui n'a rien à voir avec la fin dernière. Ce n'est pas quelque chose de mitoyen entre le bien et le mal ; c'est quelque chose qui est en dehors de la sphère de la moralité : *amoral* serait un terme plus exact que *indifférent*.

Arrivons maintenant au vif de la question, et tout de suite à l'énoncé joignons la réponse.

Q. — Tous nos actes sont-ils nécessairement bons ou mauvais? — R. Nos actes humains, oui ; nos actes de l'homme, non.

Ou encore :

Q. — Parmi nos actes, en est-il qui soient moralement indifférents ? — R. Des actes humains, non ; des actes de l'homme, oui.

Ces deux réponses, qui en réalité n'ont font qu'une, se démontrent facilement pour peu qu'on se rappelle les définitions de l'acte humain et de l'acte de l'homme.

Omne agens agit propter finem, dit un principe de métaphysique bien connu, et même, en définitive analyse, *propter aliquem finem ultimum.* Donc, un agent « rationnel » agit *propter aliquem finem rationalem,* c'est-à-dire connu par la raison et voulu par la volonté. Par conséquent, l'acte humain qui procède de la connaissance intellectuelle et du libre arbitre est nécessairement ordonné *ad finem ultimum humanum,* ce qui le constitue inévitablement dans l'ordre de la moralité. Si cette fin est conforme à la droite raison, l'acte est bon; mauvais, dans le cas contraire. Autant dire, plus brièvement, que la définition même de l'acte humain implique sa finalité rationnelle, donc sa moralité. Par contre, moralité nulle dans « l'acte de l'homme » (inconscient, indélibéré, pur réflexe...), parce que là n'intervient aucune causalité ou emprise de finalité rationnelle, donc aucun fondement de moralité.

Mais l'*actus hominis* (exemples classiques : *fricare barbam, levare festucam)* est sujet à moralité dès l'instant où il devient acte humain sous l'attention et l'intention réfléchie de la conscience rationnelle et de la volonté libre. Ramasser un brin de paille, en soi et spécifiquement (objectivement), est œuvre amorale, indifférente, qui se transforme en acte humain et devient bonne ou mauvaise quand il y a quelque intention particulière surajoutée (subjectivement) par l'agent.

— Soit ! Mais alors, direz-vous, si tout acte humain qui n'est pas rapporté à la fin dernière, à Dieu, est mauvais, nous voilà embarqués dans une aventure terriblement inquiétante, absurde même, car infiniment rares sont, à part les saints (et encore !), les gens que préoccupe le souci de leur fin dernière dans l'innombrable multitude de leurs actes humains, lesquels, alors, seraient pour eux autant de péchés ! Et voilà l'humanité en bloc condamnée à l'enfer ! Conclusion certainement inadmissible, *absurde,* qui prouve la fausseté du principe d'où logiquement elle dérive.

— Conclusion absurde, en effet, et qui démontre bien la fausseté de son principe ; mais ce principe n'est pas du tout le nôtre, comme on va le voir : c'est en résumé toute la réponse péremptoire qu'appelle cette objection. Quelques observations très simples vont nous aider à la bien comprendre.

Il est vrai que la fin dernière de l'homme est, en fait, son repos dans l'union finale de son intelligence et de sa volonté avec Dieu ; mais c'est là une conception philosophico-théologique qui n'est pas nécessaire pour constituer la moralité, qui consiste pratiquement dans le rapport de l'acte humain avec la droite raison. Or, la droite raison est l'écho et comme une émanation de la loi éternelle : implicitement, d'elle-même, par son propre poids, si l'on peut dire, elle suffit à orienter l'homme vers sa fin dernière, sans qu'il y pense explicitement, de même qu'il n'est point nécessaire de connaître les théories du magnétisme et le rôle astronomique des pôles pour s'orienter correctement vers le Nord d'après les indications d'une boussole. L'action humaine, faite avec une intention honnête, en conformité avec le « dictamen » de la droite raison, se trouve donc par là-même implicitement « ordonnée » à la fin dernière, sans qu'il soit besoin d'un rapport explicite et formel surajouté à celui-là, ainsi que le suppose à tort l'objection.

Pour sa complète résolution, remarquons qu'il faut avoir grand soin de faire intervenir ici la distinction classique entre *habitus* et *actus,* entre relation habituelle et relation actuelle *ad finem ultimum.* Toute intention, une fois posée *in actu,* disparait en tant qu'acte instantané, passager, mais elle persévère dans sa trace, *in habitu,* tant qu'elle n'est pas rétractée, annulée par une intention contraire. C'est une doctrine universellement admise en psychologie morale, et, comme on sait, d'application courante en matière sacramentelle. Si donc, à un certain instant de sa vie, à l'aurore de son éveil à la vie morale, l'homme a eu explicitement, *in actu.* la volonté de se conduire suivant la loi morale suprême de l'honnêteté, c'est-à-dire conformément à sa fin dernière, — encore qu'il n'ait de celle-ci qu'un concept confus, — cette intention persévère ensuite chez lui « habituellement » sans qu'il ait à la renouveler « actuellement, » et assure par là-même la bonté morale de ses actes, aussi longtemps du moins qu'un revirement de sa volonté en sens contraire ne viendra pas désaxer cette bonne orientation habituelle, par le fait même de la perpétration du péché mortel, que S. Thomas définit très heureusement : *aversio a fine ultimo.*

Et, pour le dire en passant, c'est dans ce sens d'une relation habituelle implicitement contenue

dans tout acte humain conforme à la droite raison, qu'il faut entendre le mot de S. Paul : « *Sive manducatis sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite* » (I Cor., x, 31).

Cette relation implicite *ad finem ultimum* s'explique d'ailleurs très bien par le seul fait que l'homme porte son intention sur un « objet » qui est en soi spécifiquement bon, sans penser le moins du monde à la fin dernière, car alors la bonté propre de l'objet l'y porte d'elle même, l'objet n'étant moral, bon, que *ratione legis, legis æternæ, finis ultimi.*

Nous parlons ici en philosophe, non en théologien. L'acte vertueux de l'infidèle, du pécheur même (de péché mortel), peut être « naturellement » bon, comme on vient de le voir, mais d'une bonté trop courte, insuffisante, pour le mérite surnaturel et le salut. La fin dernière de l'homme, qui est, dans l'ordre présent de la Providence, une fin surnaturelle, réclame dans l'acte humain d'autres conditions que celles qui constituent sa stricte moralité purement naturelle. Mais c'est là un ordre de considérations théologiques où nous n'avons pas à entrer pour le moment à propos d'un problème qui est de sa nature purement philosophique.

Il suffit pour la pleine démonstration de notre thèse et la résolution de la seule objection sérieuse qu'on lui oppose, que l'acte humain garde, dans la moralité même de son objet, une relation implicite *ad finem ultimum*, encore que cet acte, naturellement bon, ne soit ni méritoire ni salvifique.

Et nous concluons, avec S. Thomas et son école, qu'il n'y a point, *in individuo*, d'actes humains moralement indifférents.

II. L'imperfection. — Au sens étymologique du mot, l'imperfection est une absence de perfection dans un sujet ou un acte donné. Dans la langue ascétique courante, on restreint cette signification aux œuvres qui, n'étant par ailleurs moralement ni commandées ni prohibées, sont facultatives, et telles qu'il est plus parfait de les accomplir que de s'en abstenir. Réciter un chapelet est bien ; en réciter deux est mieux ; les réciter à genoux, mieux aussi ; les bras en croix, mieux encore. Dans une communauté religieuse, parler pendant le grand silence n'est pas *per se* un mal moral, un péché ; se taire est mieux. Imperfection dans les deux cas. On en pourrait citer mille autres exemples.

On demande : l'imperfection comme telle, et voulue délibérément, est-elle un péché, très léger peut-être, mais enfin un péché ?

Au premier abord on est tenté de répondre affirmativement, malgré l'enseignement très commun des auteurs, qui tiennent pour la négative ; et en ces derniers temps il s'est trouvé des théologiens sérieux disposés à rompre avec la tradition classique et à prétendre que l'imperfection est un péché véniel.

Avant d'aller plus loin, notons bien qu'il s'agit uniquement ici de l'imperfection pure, *in se, per se*, sans aucune complication de *per accidens* ou de volontaire indirect, qui pourrait la mettre en contact avec le péché. Ainsi, par exemple, nombreux peuvent être les cas où l'imperfection voulue en connaissance de cause implique un mépris certainement peccamineux de la charité *in seipsum*. Ce *per accidens* empêche de l'innocenter ; mais c'est du *per accidens*, et, encore une fois, nous n'entendons viser que l'imperfection *in se*, dût-elle même en pratique rarement se réaliser.

Avec la doctrine commune, nous concluons fermement que l'imperfection n'est pas un péché, et nous ne voyons pas du tout comment les partisans de la thèse opposée peuvent échapper à la rigueur de l'argument péremptoire que voici :

Il n'y a péché que là où il y a *violatio deliberata legis ;*

Or, l'imperfection n'est pas *violatio deliberata legis ;*

Donc l'imperfection n'est pas péché.

La majeure est la définition du péché, universellement admise par tous les théologiens.

La mineure est la définition même de l'imperfection, qui n'a sa raison d'être que dans le domaine moralement facultatif où aucune loi, préceptive ou prohibitive, n'est en cause.

Tant qu'on n'aura pas changé la définition du mal moral qu'est le péché, l'argument restera sans réplique ni échappatoire possible.

Le moindre bien par rapport à un plus grand dans la même ligne n'est pas un mal ; il reste en lui-même, quoique « moindre, » objet licite des complaisances de la volonté. S'en tenir à la récitation d'un chapelet, quand on pourrait fort bien en réciter deux, est un acte de religion que ne désapprouve pas la droite raison, parce que, s'il manque d'une certaine perfection supplémentaire, cette perfection ne lui est pas due *(debita)*.

La Sagesse divine a été profondément prévoyante en s'abstenant de rendre *le mieux* obligatoire, *sub peccato*. Où pourrait s'arrêter la poursuite des « mieux » superposés sur une échelle ascendante de perfections indéfiniment croissantes ?

Et de quel intolérable poids pèserait sur la conscience humaine la perspective des innombrables fautes dont elle resterait angoissée, si les imperfections étaient des péchés ! Combien, au contraire, est à la fois juste et fortifiante la doctrine qui, sans que le péché soit en cause, voit dans le souci d'éviter les imperfections, pour les âmes délicatement fidèles, une occasion de s'appliquer à faire au Cœur de Jésus ces gentillesses, ces petits plaisirs spontanés dont sainte Thérèse de Lisieux a pu dire dans sa sublime naïveté : « C'est comme cela que je l'ai pris. »

Voilà pour ce que nous pourrions appeler la thèse « crue, » dans sa formule abstraite et précise, c'est-à-dire au seul point de vue de l'imperfection considérée isolément en elle-même, *per se, in se*, en dehors de toute circonstance accessoire

qui *per accidens,* comme on dit, serait de nature à la modifier.

Mais il est rare que l'imperfection se présente ainsi. Tantôt elle n'est pas, en tant qu'imperfection, acte humain, conscient, réfléchi, délibéré, et alors elle sort du cadre de notre présent problème; et tantôt, la plupart du temps même, elle est accompagnée de circonstances qui lui donnent la moralité mauvaise du péché. Tous les maîtres de l'ascétisme insistent avec raison sur ce point-là.

Nous avons à dessein choisi deux exemples d'imperfection très différents, pour montrer avec quelle prudence il faut traiter doctrinalement ce sujet, infiniment varié dans ses réalisations pratiques. Dire un chapelet est une très bonne chose; et qui songera à faire grief au pieux fidèle de ne pas en dire deux, trois ? Personne! Nous avons là une œuvre dont la bonté spécifique évidente dispense, pour ainsi parler, de songer même à une autre qui serait meilleure.

Il n'en est plus tout à fait de même dans l'imperfection du religieux bavard qui parle en temps défendu. Parler, alors, n'a aucune bonté spécifique; la seule bonté qui saute alors aux yeux, si l'on peut dire, c'est celle du silence, lequel précisément est absent : d'où la difficulté d'excuser *a malo* le bavardage. Quoi qu'il en soit des apparences, il n'est pas moralement mauvais, cependant, puisqu'il n'est prohibé par aucune loi obligatoire en conscience, et que, s'il manque de bonté « spécifique » en tant que bavardage dans la circonstance, il est néanmoins bon de cette sorte de bonté « générique » fondamentale de tout acte humain qui reste implicitement en relation de suffisante conformité avec la droite raison et la fin dernière.

Quant à la « moralisation » indirecte ou *per accidens* de l'imperfection, inutile d'en chercher un meilleur exemple que celui-ci, qui nous permettra de n'en pas citer d'autres. Le grand silence est rigoureusement prescrit par la Règle. Il paraît bien difficile de le rompre délibérément sans offenser, très légèrement peut-être (au moins *ex parte subjecti*), mais enfin réellement, quelque loi, quelque précepte qui oblige sous peine de péché.

Quelle peut bien être d'abord l'*intention* du bavard ? Il est rare qu'il n'y entre pas, avec le mépris de la Règle, un peu d'irrespect, de sans-gêne dédaigneux *(contemptus* disent les auteurs), à l'égard du vœu, et donc de la vertu de « religion. »

Ce religieux n'a-t-il pas délibérément accepté sa condition présente, et par là-même promis de loyalement y conformer sa conduite? Et voilà par où (promesse non tenue) la vertu de « justice » peut se trouver intéressée.

Mais c'est surtout la vertu de charité qui est exposée à sortir plus ou moins fortement égratignée de l'aventure. La charité *in proximum* d'abord, sous la forme du scandale, sans parler de ce qui peut se dire de blessant pour autrui au cours de la conversation ; la charité *in seipsum* aussi, qui défend de s'exposer froidement au danger de pécher, sans parler du tort spirituel que peut se faire le bavard à lui-même par son mépris du bien spirituel que serait pour lui l'observation du silence, la résistance à la tentation de le rompre.

Ce que nous disons ici du religieux, à titre d'exemple, a évidemment son application dans le monde des séculiers, clercs et laïques, c'est-à-dire dans tous les cas où une âme, par ailleurs fidèle et délicate, mise à même d'opter entre deux biens d'inégal degré, choisit le moindre, s'en tient délibérément à l'imperfection.

Aussi, à part la condition très particulière des scrupuleux, les confesseurs laissent-ils leurs pénitents s'accuser de détails, apparemment pures imperfections, mais qui sont, en fait, la plupart du temps, matière à absolution, en raison des culpabilités qui s'y trouvent accidentellement mêlées.

Il faut noter enfin, pour mettre toutes choses au point et prévenir des équivoques, que très souvent aussi, dans le monde au moins qui ne se pique pas de préoccupations ascétiques, les imperfections sont, comme on le dit à notre correspondant, des actes « irréfléchis, » donc en dehors du champ de notre présente étude, ainsi que nous l'avons déjà fait observer.

Il y a deux points de vue à considérer dans ce que nous appelons en bloc une imperfection : 1° la bonté ou moralité absolue et propre de l'objet ; 2° sa bonté ou moralité relative, c'est-à-dire sa *comparaison* avec un mieux, un bien plus grand. Or, cette *comparaison* (sans laquelle l'idée de *mieux,* toute relative, ne se conçoit pas) fait très souvent défaut. L'imperfection est alors *réfléchie* et acte humain sous le premier rapport; elle est *irréfléchie* et n'est pas acte humain sous le second, ce qui revient à dire que faute d'advertance, elle est matériellement une imperfection, mais non pas formellement ; elle n'est pas voulue en tant qu'imperfection, puisque la comparaison du mieux avec le moindre n'existe pas dans le champ de la conscience réfléchie et de la volonté.

Il n'est donc pas inexact de dire qu'il y a des imperfections — en très grand nombre — qui ne sont que des actes irréfléchis, à propos desquels par conséquent ne se pose pas la question de savoir si elles sont ou non des péchés.

Quant aux imperfections « formelles, » qui sont des actes humains aux deux points de vue, absolu et relatif, que nous venons de préciser, nous concluons que si elles sont *per accidens* périlleuses, elles ne sont cependant pas en elles-mêmes, *per se,* des péchés. C'est la doctrine commune de tous les maîtres de l'ascétique. Nous ne pensons pas qu'on ait jusqu'à présent découvert une raison plausible de s'en écarter.

Q. — En 1914, un curé marie ses propres paroissiens dans une église étrangère. Les prêtres présents se demandent quelle autorisation lui est nécessaire. Le vicaire de semaine affirme qu'il n'a pas besoin de juridiction, puisque les futurs sont ses paroissiens, et dans l'acte il inscrit : « avec l'agrément de M. le curé de la paroisse », mais non : « avec délégation ».

Le curé de la paroisse répond : « Que les docteurs donnent leur avis ». Mais non seulement il autorise son confrère à bénir le mariage, mais il est à ses côtés, assistant lui-même à ce mariage.

Le curé officiant se disait : « Ou bien j'ai juridiction sur ces époux qui sont mes paroissiens, ou bien le curé de cette paroisse supplée, puisque, comme moi, il est témoin du mariage. »

Maintenant tous constatent qu'ils se sont trompés. Le curé, dans une autre église, même pour assister au mariage de ses propres paroissiens, avait besoin de délégation.

Que faut-il faire dans le cas présent ? Je suis porté à dire que le mariage a été valide, parce que le curé, présent, a entendu donner à son confrère le pouvoir dont il avait réellement besoin.

Ne peut-on pas dire aussi que le mariage a été valide, en raison de l'erreur commune, par application du can. 209 ?

R. — Si le mariage avait été célébré avant le décret *Ne temere*, il n'y aurait aucun doute à avoir sur sa validité. Il est, en effet, contracté devant le curé des deux fiancés, et, de ce fait, l'obligation imposée par le décret *Tametsi* trouvait complètement sa réalisation. Rien n'obligeait, en effet, de se marier devant le propre curé, dans les limites de la paroisse de ce dernier. Mais le décret *Ne temere*, en vigueur depuis le 19 avril 1908, a restreint la possibilité de l'assistance au mariage par le curé aux limites de sa paroisse (art. IV, § 2).

Si le décret *Ne temere* n'avait pas prescrit l'assistance active du curé et exigé, comme il l'a fait *(ibid.*, § 3), qu'il pose les questions auxquelles répond l'expression du consentement, le mariage serait valide. Mais, depuis le décret *Ne temere*, l'assistance passive du curé, suffisante après le décret *Tametsi*, ne peut plus conduire qu'à un mariage nul.

Le mariage dont il s'agit est-il donc nul ? Deux raisons sont invoquées par notre consultant pour déclarer ce mariage valide : la valeur de l'autorisation donnée par le curé de l'église où le mariage a été célébré, et l'erreur commune. Il importe de les examiner chacune à part.

I. L'AUTORISATION DONNÉE PAR LE CURÉ DU LIEU DE LA CÉLÉBRATION. — **Pour la juger à sa juste valeur, il importe de bien se rendre compte de ce qu'est cette autorisation, qu'on appelle habituellement une *délégation*, une concession de *juridiction*.**

Or, il est bien certain que cette façon ordinaire de parler est impropre et qu'il ne s'agit, dans le cas, ni de délégation, ni de juridiction, l'une d'ailleurs entraînant l'autre.

On ne peut, en effet, parler de délégation au sens propre, que lorsqu'il s'agit d'une transmission de quelque pouvoir de juridiction. C'est en cela seulement que consiste la délégation, au sens juridique du mot. Or, ici encore, il ne saurait y avoir de véritable délégation, parce que le curé n'accomplit pas un acte de juridiction en assistant à un mariage, et que, par suite, autorisant un autre à le remplacer pour cette assistance, il ne transmet pas un office de juridiction.

Le point est nettement établi par Sanchez dans son fameux traité *De matrimonio*, que tous les auteurs répètent sur la question. Le curé n'agit pas, dans la circonstance, comme ministre du sacrement : il est simplement témoin. Témoin absolument nécessaire à la validité, témoin qualifié, il agit, non pas par sa juridiction, mais par sa seule présence. C'est sa présence qui assure l'autorité du mariage, qui le confirme ; et agir par sa seule présence, comme le remarque Sanchez, n'est pas faire acte de juridiction.

Le concile cependant, puis le décret *Ne temere* (puis le Code plus tard) n'ont pas exigé de façon absolue la présence personnelle du curé : ils ont admis son remplacement. Tous ces textes ont expressément permis au curé de ne pas assister personnellement aux mariages, mais de se faire remplacer par un autre prêtre. On a fort bien remarqué, après Fagnan, que ce prêtre substitué tire sa députation autant du concile lui-même et de la loi portée par lui, que du curé. « Ce n'est pas, à proprement parler, un acte de juridiction qu'il exerce (le curé qui se donne un remplaçant) ; ce n'est pas un pouvoir qu'il donne ; c'est un caractère légal qu'il fait partager à celui qui le remplace. [1]. » — « En sorte qu'il n'y a pas de délégation proprement dite de la part du propre curé, mais désignation d'un autre prêtre à sa place [2]. »

Le concile de Trente ne parlait pas de délégation, mais seulement de l'autorisation du curé : *de ipsius parochi* (seu Ordinarii) *licentia*. Ce n'est que dans le décret *Ne temere*, puis dans le Code qui le répète, que l'on a trouvé officiellement, dans le texte légal, la façon ordinaire de parler et la mention de *delegatus*.

Il n'y a pas d'inconvénients à parler ainsi, en s'écartant du sens strict, « du moment que le sens de cette expression est bien fixé et qu'il est bien entendu que cette « délégation » n'est pas soumise aux règles de la juridiction ordinaire [3] ». — « Il serait... imprudent... de pousser jusqu'à l'extrême les analogies entre la juridiction et la permission donnée aux curés de se faire remplacer pour l'assistance aux mariages [4]. »

Il ne sera donc pas nécessaire que le curé prononce le mot de délégation, qu'il dise ou écrive : « Je vous délègue » ; qu'il parle expressément de juridiction, qu'il dise ou qu'il écrive : « Je vous donne juridiction, » ou bien : « Je vous communique ma juridiction, pour faire ce mariage. » Il suffira qu'il donne l'autorisation d'assister au mariage, de bénir le mariage, selon une autre expression courante.

[1] Boudinhon, *Des délégations générales pour l'assistance aux mariages*, dans le *Canoniste contemporain*, 1893, p. 513.
[2] G. Deschamps, *Des délégations pour l'assistance au mariage, ibid.*, 1890, p. 387.
[3] Deschamps, *loc. cit.*
[4] Boudinhon, *loc. cit.*

Dans le cas, le curé a donné l'autorisation de l'assistance au mariage, qui lui revenait, parce qu'il était le curé. « Il autorise son confrère à bénir ce mariage. » D'après ces termes, l'autorisation a été explicitement donnée. Et d'ailleurs, les circonstances prouvent bien que ce n'est pas là une simple tolérance du curé : « Il est à ses côtés, assistant lui-même au mariage. » De ce fait, alors même que l'autorisation n'aurait pas été explicitement accordée, nous voulons dire en paroles, et en propres termes, elle était exprimée, et suffisamment, par les actes de ce curé, ce qui rendait expresse cette autorisation. Il est bien certain qu'une autorisation tacite, une simple tolérance, ne suffirait pas. Mais il y a plus, dans le cas, même si le curé n'avait fait qu'être présent à la cérémonie. Sa présence montre qu'il accepte la demande qui a dû lui être faite d'assister en sa place au mariage.

Il y a une objection que l'on peut faire : est-ce bien en la place du curé de la paroisse que le curé des époux assiste au mariage ? Ne le fait-il pas en son propre nom, puisqu'il est persuadé, et d'autres avec lui, qu'il n'a besoin d'aucune délégation ? Le curé de la paroisse a-t-il donné uniquement l'autorisation d'accomplir une cérémonie dans son église, et pas la permission de le remplacer ? L'objection est assez spécieuse, mais elle ne nous paraît pas avoir une grande valeur.

En droit, le curé, donnant l'autorisation d'accomplir une cérémonie dans sa propre église, a donné l'autorisation de faire ce qui lui incombait, en vertu de son droit de curé, de sa fonction de curé. Si l'on se rend compte de ce qu'est cette *licentia* d'assister aux mariages, il n'en faut pas plus. Du reste, toutes les exigences du droit sont sauvegardées : il y a désignation d'un prêtre déterminé, pour un mariage déterminé.

En fait, le curé, par ses paroles et ses actes, montre bien qu'il donne, de par lui, l'autorisation qui est, de droit, requise. La façon dont le cas nous est posé et raconté, nous semble bien le démontrer. Le curé, en effet, a l'air de se soucier fort peu des controverses théoriques : « Que les docteurs donnent leur avis. » Est-il vraisemblable qu'il aurait traité l'affaire aussi légèrement s'il ne s'était pas senti certain de faire le nécessaire pour assurer la validité du mariage ? « Mais, continue-t-on, non seulement il autorise son confrère à bénir le mariage, mais il est à ses côtés, assistant lui-même à ce mariage. » Ce confrère, d'ailleurs, se sent couvert par cette autorisation : il l'accepte pour toute sa valeur de fait et de droit.

Tout au plus le cas a-t-il quelque analogie avec l'un de ceux qu'examinait, dans l'étude que nous avons déjà plusieurs fois citée, le vénérable official de Paris, et dont avait fait mention aussi le cardinal Gasparri dans son traité *De Matrimonio,* 3e éd., n. 1128, t. II, p. 161. Il s'agissait de l'Ordinaire qui, intervenant aussi pour une autre cause, une dispense par exemple, donnait, par surcroît, délégation au curé que l'on avait déclaré le propre curé. Le mariage conclu, et le défaut de la qualité bien prouvé dans le curé, on se demandait si le mariage n'était pas cependant valide, le curé ayant pu profiter de cette délégation de l'Ordinaire. Adoptant une distinction exprimée par les *Acta Sanctæ Sedis*, t. IV, p. 299, le cardinal Gasparri réduisait l'affaire à cette alternative : ou l'Ordinaire disait : « Autorisation d'assister au mariage de X... et Y..., si c'est à vous, de par la loi du concile de Trente, comme je le suppose, à assister à ce mariage, » ou bien : « Autorisation d'assister à ce mariage, les deux futurs étant, comme je le suppose, vos paroissiens. » Suivant la première formule, le mariage serait nul. Suivant la seconde, il serait valide. En pratique, le mariage ayant la faveur du droit, c'était la seconde manière qui était présumée, et le mariage était valide.

Dans le cas, si le curé avait dit : « Je vous autorise à assister à ce mariage dans mon église, si ces futurs sont vos paroissiens, » ou « si vous avez réellement le droit, comme leur curé, de recevoir dans ma paroisse leur consentement, » le mariage serait nul. Mais si le curé a dit seulement : « Je vous donne l'autorisation d'assister à ce mariage de vos paroissiens que vous avez le droit de marier dans mon église d'après le décret *Ne temere,* » le mariage est valide. Le curé peut faire erreur sur les pouvoirs de celui qu'il délègue, qu'il autorise simplement, si l'on veut ; c'est là une erreur tout à fait accidentelle, qui ne retombe pas sur la délégation elle-même et qui, par conséquent, ne nuit ni à cette délégation ni à la validité du mariage. En pratique, en raison de la faveur du droit acquise au mariage, c'est ce dernier sens que l'on présumerait. Pour pouvoir déclarer judiciairement nul un tel mariage, il faudrait que le curé de l'église de la cérémonie déclare, sous la foi du serment, qu'il a entendu subordonner son autorisation à l'existence, chez le curé qu'il autorisait, du pouvoir d'assister au mariage, du pouvoir de se passer de son autorisation. Evidemment, si le curé le disait, il serait cru, et son témoignage ferait déclarer le mariage nul, parce que le curé est un personnage qualifié et agissant, en cette circonstance, officiellement.

Dans le cas, cette dernière hypothèse ne nous paraît pas possible. Si le curé s'était comporté de façon tacite, s'il avait simplement toléré l'ingérence dans son église, du curé des époux, s'il s'était abstenu volontairement, significativement, dirons-nous, d'assister au mariage, l'hypothèse, suivant les circonstances, deviendrait, ou plausible, ou probable, ou même certaine. Mais toute probabilité est écartée de ce cas par la conduite même du curé, qui réserve tout à fait bon accueil à son confrère, qui assiste au mariage et qui, de plus, et en matière si grave de la validité d'un mariage, sourit tranquillement des « docteurs. »

Rien donc ne permet de limiter à une autorisation de pure politesse une autorisation d'assistance certainement donnée. Il nous paraît, en

conséquence, que le mariage est valide, très nettement, et qu'il ne serait pas possible d'en obtenir judiciairement la déclaration de nullité.

Nous n'ignorons pas les déclarations de nullité, dans des cas spéciaux, que l'on pourrait nous opposer. Mais c'est bien l'occasion de rappeler le vieil axiome que le droit se tire, non pas des jugements, mais des textes légaux : *Juribus, non judiciis, judicatur*. Les circonstances des espèces examinées par les tribunaux ou Congrégations que l'on peut citer, ont prouvé précisément que l'autorisation accordée par le véritable curé ne pouvait pas être suffisante, et notre avis s'appuie sur ce fait que, dans le cas, les circonstances sont autres et permettent une conclusion opposée.

Ainsi, laissant de côté des causes plus anciennes ou d'assez vague allégation, par ex. *Neapolitana, Matrimonii*, 19 décembre 1868, rapportée par Gasparri *(De Matrim.*, t. II, n. 1128), où il s'agissait d'un vicaire général qui n'aurait donné qu'une délégation à une personne bien indéterminée : *cui spectat*, et où d'ailleurs entraient en jeu d'autres motifs de nullité ; la cause même *Versavien. seu Parisien., Nullitatis matrimonii*, 12 décembre 1896, où la S. C. du Concile jugea que les expressions employées par le certificat de publication des bans donné à Varsovie ne pouvaient pas être prises pour une véritable concession d'autorisation d'assistance au mariage, retenons simplement la cause *Annecien., Nullitatis matrimonii*, 29 juillet 1905. La S. C. du Concile y estima que la concession de délégation faite par le curé de Saint-Julien à son collègue de Véry, dans le diocèse d'Annecy, et ainsi conçue : « Je déclare que mon intention est de donner toute délégation, si besoin est, » ne contenait que des expressions de pure forme et non une réelle concession dans le cas [1].

Concluons : si le curé, pensant qu'un autre curé peut, en usant de son droit propre, procéder sans délégation aucune à la célébration d'un mariage, acceptait, par procédé de simples bonnes relations, et en termes de seule politesse, que son confrère agisse dans son église et sa paroisse, le mariage serait nul ainsi célébré. L'autorisation ne serait pas suffisante, elle n'aurait rien de spécifique, ce ne serait pas la *licentia* requise. Il en serait de même dans le cas où le curé aurait été disposé à donner la vraie délégation s'il l'avait crue nécessaire, car ce ne serait là qu'une délégation interprétative, et en réalité non existante [2].

[1] Cf. *Canoniste contemporain*, t. XXVIII, pag. 591. En rendant compte de cette cause, Mgr Boudinhon y faisait remarquer que la formule dont s'était servi le curé de Saint-Julien était peut-être imprimée. L'addition de cette formule, ou d'une autre équivalente, eut un moment de vogue dans des feuilles imprimées. Le savant canoniste disait (cf. *ibid.*, note 1) que, pour lui, il n'avait jamais eu grande confiance dans cette délégation d'office jointe ainsi aux certificats de publication de bans : « Une formule imprimée n'implique pas l'existence d'un acte de volonté, tel qu'il doit exister pour constituer une délégation pour l'assistance à un mariage déterminé. » A quoi l'on pouvait ajouter, dans le cas, la formule dubitative : *si besoin est*, qui rendait encore plus douteux cet acte de réelle volonté.

[2] Voir Ojetti, *Synopsis rerum moral. et jur. pontif.*, v° *Clandestinitas*, n. 1074, col. 800.

Nous avons suffisamment, et avec toute l'insistance voulue, montré en quoi le cas présent différait de celui-ci, et en quoi il lui était irréductible.

II. L'erreur commune. — L'erreur commune pourrait être invoquée, dans le cas, en raison de deux points : la délégation du curé de la paroisse où se fait la cérémonie, et les pouvoirs du curé des époux. En d'autres termes : du moment que le curé des époux recevait un consentement matrimonial dans une église étrangère à sa propre paroisse, il y avait sentiment commun qu'il était réellement et valablement délégué, sentiment renforcé, dans le cas, par la présence même du curé. C'était faux (au moins par hypothèse), mais, comme l'on croyait communément le contraire, il y avait erreur commune, d'où suppléance de la juridiction manquante. En second lieu : on croyait communément que le curé des époux avait, de par la législation ecclésiastique en vigueur, tout pouvoir pour recevoir, sans qu'il fût besoin d'aucune délégation, le consentement de ces deux futurs, en tous lieux, et par conséquent dans cette église dont il n'était pas le curé. C'était faux, comme l'opinion précédente, mais il y avait erreur commune, d'où encore suppléance de la juridiction.

Nous allons examiner, comme il convient pour la clarté, les deux cas à part.

1. *L'erreur commune sur l'existence de la délégation.* — Nous allons, ici, être obligé de nous prononcer contre la doctrine émise par un certain nombre d'auteurs — à vrai dire, nous n'en connaissons guère que deux, peut-être trois, — et même contre une doctrine naguère soutenue par l'*Ami* lui-même : ce nous est donc double regret. Mais nous pensons avoir raison, et... *magis amica veritas*. Nous donnerons d'ailleurs, rigoureusement, les motifs de notre opinion.

Il importe, cependant, de revenir, aussi brièvement que faire se pourra, sur les principes de l'erreur commune.

Avant le Code (et quelques auteurs après le Code ont continué : ainsi Prümmer, *Man. jur. can.*, n. 90, qui demande l'erreur de « presque tous les habitants d'un lieu » ; Chelodi, *De personis*, n. 130, qui parle de « tous moralement » ; même Creusen, jusqu'à la seconde édition de l'*Epitome jur. can.*, bien que troublé par les explications plus récentes, qui déclarait régulière cette exigence du nombre « parce que l'erreur ne paraît pas pouvoir être dite commune sans que beaucoup déjà se trompent » *(Epit. jur. can.*, t. I, 1921, n. 232, p. 120) ; et Génicot-Salsmans, disant *(Instit. theolog. moral.*, t. II, n. 331) qu'il n'y a pas d'erreur commune si *peu* de fidèles se trompent ; et sans doute aussi le P. Vermeersch comme nous l'allons voir), on insistait particulièrement sur le nombre de ceux qui se trompaient en réalité, pour définir l'erreur commune. Cela n'allait pas sans quelques inconvénients, et graves : il était, spécialement, impossible de déterminer sans contra-

diction à quel moment précis commençait la suppléance de la juridiction, et c'était, pratiquement, très fâcheux.

Après le Code, certains ont parlé d'erreur commune *virtuelle*, d'erreur *virtuellement commune*, qualificatif que nous n'aimons guère [1], ou d'erreur *interprétative*, qualificatif que nous n'aimons pas du tout [2], d'erreur *publique*, ce qui est un abus verbal [3].

D'autres, et c'est la tendance actuellement dominante, que désormais, sans doute, rien n'entravera, car elle rend mieux compte des faits et sauvegarde parfaitement le bien commun, déclarent que l'erreur est commune dès que la cause qui doit infailliblement produire l'erreur de la multitude est posée publiquement. C'était l'erreur « de droit, » *de jure*, que nommait déjà Bucceroni en 1895 *(Casus conscient.*, p. 464), l'opposant à l'erreur *de fait*. Le P. Vermeersch, cependant, tout en adoptant, dit-il, cette doctrine, met une sourdine qui nous paraît réduire à peu près à néant, ni plus ni moins, son acceptation : « Mais, à notre avis, écrit-il *(Theol. moral.*, t. II, 1923, n. 459, p. 365), il ne suffit pas que *peu* se trompent en raison de la cause qui mettrait en erreur d'autres aussi. Dans ce cas il n'y a pas d'erreur commune, mais *elle existerait si.* » Ce serait bien là, en effet, l'erreur interprétative, inexistante. Mais c'est aussi la résurrection du nombre, et, comprise de cette façon, la théorie ne ferait que remettre en question toute l'explication et serait même, sous des expressions nouvelles, la reprise de la théorie exigeant l'existence du titre, dont, il est vrai, la nécessité n'a pas vécu autant qu'on veut bien le dire parfois : titre ou motif, il faudra toujours une base à l'erreur commune. Mais ce que l'on dit de nos jours, c'est qu'il suffit que l'erreur existe formellement et dans sa cause fatale.

Nous pensons, pour notre compte, que, dès que cette base sera publique, l'erreur commune existera, quel que soit le nombre de ceux qui, de fait, se tromperont, c'est-à-dire pratiquement, recourront au ministère de celui qui manque de juridiction, car les autres, ni ne se tromperont, ni ne seront dans la vérité, ils s'abstiendront, ne sachant réellement et ne pensant rien, mais amenés infailliblement à agir comme les autres, dès qu'ils agiront, en raison des circonstances publiquement existantes. Nous tenons donc pour vrai que l'erreur commune existe, ou si l'on veut, et sans doute mieux, que l'Eglise supplée la juridiction dès que la cause qui doit infailliblement produire l'erreur commune, l'erreur de la multitude, est publiquement posée.

D'autre part, et nous revenons ainsi à notre question, l'erreur commune est traditionnellement appliquée au cas de l'assistance (nous ne disons pas au cas de la délégation d'assistance) au mariage. Sanchez a discuté longuement, et tous les auteurs, en somme, l'ont reproduit depuis, la théorie de l'erreur commune dans son traité *De Matrimonio*, et a examiné successivement le cas du curé muni d'un titre coloré, ou du curé intrus, ou du curé putatif [1].

Après le Code, les auteurs ont répété la même doctrine que leurs devanciers, en remarquant que, désormais, le cas du curé putatif était tranché en faveur de la validité par le can. 209.

Mais ils sont allés plus loin. Tout en notant, ce qu'ils étaient bien obligés de faire pour demeurer dans la tradition canonique et dans la vérité, que ni l'assistance du curé au mariage, ni par conséquent l'acte même de l'autorisation d'assistance donnée par lui à un autre prêtre, n'étaient des actes de véritable juridiction, ils ont déclaré, les uns avec toute l'ardeur de spéculation qui a souvent accompagné et caractérisé leurs opinions (cf. de Smet, *De Sponsal. et Matrim.*, 1927, n. 118, p. 97), que l'erreur commune s'appliquait à cette délégation pour l'assistance aux mariages ; d'autres, plus prudents, et sans dire mot de l'erreur commune en particulier, que *à peu près les mêmes principes* s'appliquaient à cette autorisation qu'à la véritable délégation de juridiction (cf. Cappello, *De Matrim.*, p. 708, n. 672) ; d'autres enfin, plus circonspects, plus précis, et donc plus exacts, que les principes généraux de la délégation devaient s'appliquer à cette concession, « à moins qu'on ne prouve le contraire, ou que cela soit exclu par la nature même de cet acte, » comme Vidal, *De Matrim.*, 1925, p. 632, note 38 du nº 538.

De là, certains ont voulu, et beaucoup sont de plus en plus portés à conclure, que dès qu'un prêtre se présente pour recevoir un consentement matrimonial, fait public et capable de faire penser par toute la communauté, ou du moins par le plus grand nombre de ses membres, que ce prêtre peut marier les fidèles, ou a reçu les autorisations nécessaires, il y a véritablement erreur commune, et que, par suite, le mariage est valide. De là à entonner un véritable épithalame : « Tant mieux si les déclarations de nullité « ex clandestinitate » sont ainsi très rares ! [2] » le pas a été vite franchi.

Mais, puisque l'on se porte vers les déclarations de nullité de l'avenir, n'aurait-on pas pu se tourner vers le passé, et se demander comment, avec des théories semblables, tant de mariages avaient été déclarés nuls ? Comment même, pourrait-on dire, y a-t-il eu des mariages nuls « ex clandestinitate » ?

[1] Parce que la cause *virtuelle* ne produit pas nécessairement son effet, et que, si cela signifie *en puissance*, pour le passage de la *puissance* à l'*acte*, il faudra l'intervention de la volonté, ce qui fera une erreur *crassus, vel supinus*, et par conséquent insuffisante (cf. Sanchez, *De Matrim.*, lib. III, disput. XXII, n. 8 : *nam scientiæ æquiparatur*).

[2] Parce que l'interprétatif, c'est l'irréel, et l'erreur commune irréelle, n'existant pas, ne peut rien suppléer.

[3] Parce que c'est confondre *public* et *commun*. Cette confusion n'existait pas dans la définition du cardinal d'Annibale, dont on paraît avoir tiré l'expression : *Error... communis est, si eo loco, ubi aliquis jurisdictionem exercet (v. g. ubi parochum agit), ea præditus esse publice existimetur. (Summ. theol. moral.*, t. I, n. 79, note 72).

[1] Voir l. III, disput. XXII.

[2] Jombard, *L'erreur commune*, dans la *Nouvelle Revue théologique*, 1923, p. 179.

Ne pouvait-on pas soutenir que tous les mariages conclus devant n'importe quel curé, d'une paroisse, par exemple, où l'un des futurs, ou ses parents, avaient *un château*, était valide en vertu de l'erreur commune ? Comment ! la communauté, le grand nombre, le commun, ne croyaient pas que le curé de telle paroisse, où M. et Mme de X. venaient passer trois mois par an, et pendant les neuf autres de l'année soutenaient l'église, les œuvres, et peut-être le curé, était le propre curé de paroissiens si généreux ? Il n'y avait pas d'erreur commune sur ce point ? de fait qui l'engendrât ? qui fût capable de l'engendrer ? Et *l'assemblée* qui assistait au mariage avait-elle des doutes sur la qualité du curé qui faisait le mariage ?

Lorsqu'une famille avait, dans une paroisse, un appartement qu'elle n'habitait pas, c'est vrai, mais dont elle payait le loyer, qu'elle retenait, elle n'était donc pas paroissienne du curé, c'est-à-dire ne la croyait-on pas la paroissienne du curé de cette paroisse ?

Lorsqu'un mariage était célébré dans une chapelle particulière, ou dans une église, par un haut prélat, ou par un simple prêtre même, et qu'il y avait un certificat de délégation donné par un curé, qui aurait pu soupçonner que ce curé n'était pas le propre curé de l'un au moins des contractants, et que surtout ces hauts prélats ne se savaient pas parfaitement en règle avec les règles ecclésiastiques ? N'y avait-il donc pas erreur commune, dans le cas, et sur le propre curé, et sur la délégation ? [1].

Et que l'on ne vienne pas nous dire que le Code est intervenu, et que le can. 209 est nouveau, qui ne parle plus de titre, parce que cette nouveauté est déjà bien ancienne, et parce qu'il s'agit de nullité *post factum*.

Avant le Code, pour le rappeler le plus brièvement possible, à propos de l'erreur commune et du titre on pouvait distinguer trois opinions. S'il y avait erreur commune et titre coloré, la juridiction était suppléée et l'acte valide : doctrine que l'on déclarait unanimement *certaine*. S'il y avait erreur commune et titre nul, le plus grand nombre des auteurs déclarait aussi que la juridiction était suppléée, mais l'opinion n'était dite que *plus probable*. Enfin, si, avec l'erreur commune, le titre n'était que putatif, ou inexistant, d'après l'opinion la plus ancienne, qui conserva toujours des partisans, bien que de jour en jour moins nombreux, il n'y avait pas de suppléance de juridiction : cependant, d'après une opinion qui se généralisait de plus en plus, la juridiction était suppléée comme dans les autres cas. Cette opinion, et depuis plus de deux siècles avant la promulgation du Code, était déclarée *probable*. Sous Léon XIII, vers 1880, le cardinal d'Annibale (mort en 1892) disait d'elle : « *Nunc est communissima et certa omnium TT* (heologorum) *sententia* [1].

Il suivait de ces opinions que tout acte accompli sous l'erreur commune, même sans titre aucun, devait être, pratiquement, toujours réputé valide : on ne pouvait pas douter, en effet, que dans le cas d'une opinion spéculativement probable, l'Eglise ne suppléât la juridiction. A plus forte raison devait-il en être ainsi lorsqu'il y avait un titre : une délégation accordée par un curé pseudo-propre, titre invalide qui, de l'avis commun, suffisait avec l'erreur commune. A plus forte raison encore devait-on conclure à la validité lorsque, le mariage célébré, sa validité était mise en question. L'opinion sur laquelle on pouvait baser sa validité étant probable, jamais un mariage ne pouvait être déclaré nul, puisque, le mariage ayant la faveur du droit, on ne pouvait le déclarer nul que lorsque la nullité était certaine : s'il y avait un doute probable, la validité devait être maintenue et prononcée.

Et malgré cela, on n'a jamais vu un mariage maintenu valide lorsqu'il y avait, soit manque matériel, même caché, même difficile à établir, de délégation, soit titre invalide de délégation.

Mais il y a aussi une autre question que l'on pourrait se poser : que deviendrait, dans de telles conjonctures, la loi ecclésiastique ? Il est bien de se réjouir qu'il y ait moins de mariages nuls, même pour clandestinité. Mais qu'en serait-il de la loi ecclésiastique sur l'assistance du curé, ou de l'Ordinaire, ou d'un prêtre délégué par l'un d'eux au mariage, s'il suffisait, pour baser l'erreur commune et produire en conséquence la suppléance de la juridiction, de l'acte d'un prêtre se présentant pour bénir un mariage ? Il ne nous paraît pas raisonnable, tout simplement, que l'on puisse croire que l'Eglise accepterait, aussi facilement, d'une façon aussi enfantine, l'annihilation de ses lois, en général, et, en particulier, d'une loi si importante, si nécessaire, vu, d'une part, la façon dont l'Eglise l'a portée, et, d'autre part, les raisons qu'elle a eues de la porter et de la maintenir, comme les malheureux effets qu'aurait sa suppression, fût-ce seulement pratique. Comme il n'est pas du tout requis que ceux en faveur de qui opère l'erreur commune soient eux-mêmes dans l'erreur, et qu'il suffit que l'erreur commune existe autour d'eux, il sera suffisant à des époux, ou à l'un d'eux, de se procurer un prêtre qui se présentera devant l'assemblée des noces pour procéder au mariage, après quoi ce mariage sera valide [2]. Et nous ne forçons pas en disant cela, ni les textes ni les théories : « Il en sera de même pour un autre prêtre bénissant un mariage : les fidèles, presque toujours, le penseront dûment délégué [3]. »

[1] Nos lecteurs comprennent parfaitement que nous ne forgeons pas de toutes pièces les cas que nous mentionnons, et que, pour chacune des catégories auxquelles nous faisons allusion, nous pourrions remplir de références des pages entières de l'*Amt*.

[1] *Op. et loc. cit.*, n. 79.

[2] C'est-à-dire que, pratiquement, ce sera un bon moyen pour arriver ensuite devant un tribunal ecclésiastique, et solliciter une déclaration, qui ne saurait manquer, de nullité.

[3] Jombard, *op. et loc. cit.*, p. 178 et suiv.

Et qu'on ne nous objecte pas, ici, ce qui se fait pour le sacrement de Pénitence : parce qu'une absolution donnée sans juridiction est valide en raison de l'erreur commune, il ne s'en est pas suivi, et ne s'en suivra jamais, que la loi de la nécessité de la concession de juridiction par l'Ordinaire du lieu en ait été ou en doive être annihilée. D'accord, mais c'est qu'il n'y a pas, précisément, de danger qu'elle le soit : cette suppléance de juridiction, étant donné le grand nombre de confesseurs dûment approuvés, demeurera l'exception qu'elle doit être, tandis que, étant donné la nécessité de passer par le curé, et par lui seul, parmi tant de prêtres, l'exception, dans le cas, est appelée à devenir la règle, fatalement, pour les cas de mariage. Il faut compter aussi que, alors que personne n'est enclin ou intéressé à faire déclarer nul le sacrement de Pénitence reçu, il n'en sera pas de même pour le mariage dont tant de personnes poursuivent la déclaration de nullité, au sujet duquel tant de personnes prennent la précaution de s'assurer, éventuellement, d'un motif de nullité. Le cas allégué de la Pénitence ne cesse pas, d'ailleurs, de prouver la valeur de notre considération : n'est-ce pas pour cette raison que la loi ecclésiastique serait trop facilement tournée par de mauvais prêtres qui propageraient librement les fausses doctrines et les hérésies, que les théologiens anciens refusaient de souscrire à l'opinion qui admettait la suppléance de la juridiction, lorsqu'aucun titre réel ne s'ajoutait à l'erreur commune ?

Et voici, maintenant, d'autres faits qu'il s'agirait d'expliquer, dans la même hypothèse de l'erreur commune s'appliquant à la concession de délégation, de la suffisance de la venue d'un prêtre pour recevoir le consentement matrimonial devant l'assemblée du mariage.

Nous connaissons un diocèse où, par suite de la refonte des Statuts diocésains, on avait omis de déclarer, comme dans les Statuts précédents, que les vicaires étaient délégués *ad universitatem causarum*. Ce n'était pas, à vrai dire, une omission. La vérité, c'était que l'Ordinaire ne voulait pas donner ce titre aux vicaires. Résultat pratique : les vicaires, comme sous le régime des Statuts antérieurs, assistèrent aux mariages sans aucunement demander à leur curé sa délégation. On s'aperçut enfin de la chose. Grand émoi. Une note parut dans la *Semaine Religieuse* du diocèse, régularisant les choses pour l'avenir. Mais il y avait le passé : et les mariages célébrés ? On ne pouvait se résigner à demander la *sanatio in radice*. On consulta, en se retranchant derrière l'erreur commune. Quatre théologiens ou canonistes occupant des charges dans les SS. CC. Romaines furent priés de donner leur avis. Un seul déclara l'erreur commune opérante. [1] Les trois autres répondirent résolument par la négative, et s'appuyèrent, soit sur le néant des arguments que l'on prétendait tirer de leurs publications antérieures, soit sur l'allégation du fait que nous allons noter dans un instant. Il fallut bien en passer par la *sanatio in radice*.

Enfin, nous connaissons le cas suivant. Durant la guerre, des aumôniers belges assistèrent à des mariages de personnes qui n'étaient en rien attachées à l'armée belge. Quand vinrent des doutes sur la validité de ces mariages, on crut possible, aussi, de se retrancher derrière le commode bouclier de l'erreur commune. Le fait fut néanmoins soumis à la S. C. de la Discipline des Sacrements. Celle-ci accorda immédiatement la *sanatio in radice* [1].

Qu'en est-il donc ?

A notre avis, invoquer l'erreur commune et la suppléance de la juridiction, dans le cas de la concession de la faculté d'assistance à un mariage, c'est fausser radicalement la doctrine de l'erreur commune.

La suppléance de juridiction ne se produit que dans les cas qui atteignent le service général de la communauté. C'est l'utilité publique que l'Eglise a en vue, en comblant le vide fatal au bien des âmes. Lorsqu'un petit nombre seulement de personnes, insignifiant relativement à la masse, lorsqu'une ou deux individualités, uniquement, seront en jeu, l'Eglise laissera ses lois suivre leur effet. Comme toute société, elle est intéressée à la sauvegarde de ses lois. Elle ne saurait tenir à ce genre de réalisation de la validité des actes qui pratiquement anéantirait les prescriptions de sa législation et permettrait de se passer des formalités qu'elle a exigées pour la valeur de ces actes. C'est le bien commun des âmes, de la généralité des âmes, qu'elle cherche, et elle supplée la juridiction dans les seuls cas où la façon d'agir d'un membre de sa hiérarchie ou de son administration nuirait au bien spirituel de la communauté ou d'une grande partie de ses fidèles.

Dans le cas particulier du mariage, lorsqu'il s'agira du curé, de l'Ordinaire, dont l'assistance est obligatoire, lorsque ces personnages devront agir personnellement, l'Eglise suppléera au défaut de juridiction, qui nuirait à la communauté tout entière : toute la paroisse peut et doit se marier devant le curé, tout le diocèse peut avoir recours à l'Ordinaire pour le même sacrement et sa validité. D'ailleurs, le cas du mariage n'est qu'un cas spécial de l'autorité curiale, de la juridiction de l'Ordinaire. L'Eglise supplée à l'autorité, complète et générale, du curé, à la juridiction totale de l'Ordinaire, car ce sont tous les actes de l'Ordinaire, tous ceux du curé dans son administration paroissiale, qui sont en jeu : le sacrement de mariage n'en est qu'une partie. Et

[1] Sans toutefois que les tenants de l'opinion que nous ne pouvons pas admettre puissent se prévaloir de cette autorité, car, comme nous le verrons, il pouvait être invoqué, dans le cas des vicaires, l'utilité publique, raison de la suppléance de la juridiction, alors qu'elle ne saurait aucunement être invoquée dans le cas d'un mariage déterminé.

[1] Nous croyons savoir qu'un cas de ce genre est actuellement soumis au jugement de la S. Rote Romaine. Nous informerons nos lecteurs du résultat, sur lequel, pour nous, nous n'avons aucun doute.

c'est pourquoi les auteurs, à propos de mariage et d'erreur commune, n'ont examiné que le cas du curé et de son titre, avant le Code : ce n'était pas seulement de son droit d'assistance au mariage qu'il s'agissait, mais ce droit découlait de l'établissement de son autorité, que l'Eglise suppléait en cas de titre coloré selon tous, de titre invalide selon la plupart, de titre putatif selon beaucoup.

Mais, au cas de la concession de cette faculté d'assistance pour un mariage déterminé, faite à un prêtre déterminé, il n'y aura jamais en jeu que l'intérêt restreint et privé de deux individualités. La concession de la juridiction, ou prétendue juridiction, ne sera jamais que pour un acte seulement, et pour deux personnes, celles-là uniquement qui se marient. Elle n'atteindra pas le service de la communauté, ni tous ses membres, ni un grand nombre d'entre eux.

Et ici, non plus, l'on ne peut pas nous opposer l'exemple du sacrement de Pénitence. Le cas est bien différent. Tous les fidèles peuvent s'adresser aux prêtres approuvés ou munis de la juridiction, qui sont fort nombreux : ils ne sont jamais obligés de s'adresser à des prêtres déterminés en aussi petit nombre que les curés, et l'Eglise leur livre même, pour les nécessités de leur conscience, ceux qu'elle a frappés de ses plus sévères répressions. Le péril est, dans le cas, commun, si la juridiction manque : il y a utilité commune pour le bien général de suppléer à son défaut. Quand il s'agit de mariage, il ne pourra jamais être question que d'un prêtre déterminé, pour un mariage déterminé. Tous les fidèles sont susceptibles de s'adresser à un prêtre qu'ils croient munis de la juridiction pour recevoir leurs aveux et leur accorder l'absolution. Deux fidèles seulement, les deux futurs conjoints, sont susceptibles de s'adresser au prêtre que l'on croit délégué : c'est l'utilité restreinte, le bien privé, et non plus le bien général et l'utilité de la communauté entière.

Par suite, la question de la suppléance se posera pour le *vicaire économe*, le *vicaire substitut*, *certain vicaire coadjuteur*, et elle sera résolue de même. L'Eglise suppléera à toute déficience de leur juridiction, parce que le bien commun y est intéressé et le réclame. Quant aux *vicaires coopérateurs*, il n'en est pas de même, parce qu'ils demeureront toujours des auxiliaires à portée restreinte : n'ayant pas toute l'autorité, n'ayant pas l'autorité personnelle, n'étant pas seuls à l'exercer sur la communauté, le bien public ne sera jamais abandonné et subordonné à leur seule opération.

Le P. Vermeersch [1] a aussi remarqué que la suppléance de la juridiction, de la part de l'Eglise, n'a lieu que pour cette utilité commune. Il en a tiré cette conséquence que l'erreur doit être telle qu'elle puisse, de soi, nuire à beaucoup, et qu'à moins de porter sur une action qui touche directement la communauté, elle doit affecter la puissance habituelle, ou la juridiction. « *Nam,* écrit-il, *si uno actu erga privatum terminetur, multorum per se non interest.* » Il concluait : « *Cujus regulæ applicationem videbimus in tractatu de Matrimonio.* » Malheureusement ce renvoi a eu le sort habituel de tous ceux de cette espèce, et l'auteur a omis, ou oublié, en parachevant, dans le même volume, son traité du Mariage, de donner les applications pratiques annoncées de son principe.

Nous tenons donc pour certain que la théorie de l'erreur commune ne saurait être appliquée dans le cas de la délégation du prêtre qui n'est pas curé, ou l'un de ceux qui, d'après le Code, viennent sous ce nom de curé. S'il ne s'agit que du prêtre délégué, il n'y a qu'un prêtre déterminé pour un mariage déterminé, et seule utilité privée. L'erreur commune ne joue pas.

Cela nous dispense de rechercher si *l'assemblée* qui assiste à un mariage est telle, comme on veut le dire parfois, que son erreur, si erreur toutefois il y a, puisse être appelée erreur *commune*.

Le mariage dont il est question ne pouvait donc pas être validé par une prétendue erreur commune sur l'existence de la délégation.

2. *L'erreur commune sur le pouvoir du curé des époux.* — Nous voyons bien, dans le cas, l'erreur privée du vicaire. Elle est doublement coupable, au for externe, c'est-à-dire coupable pour deux motifs. En premier lieu, ce vicaire manque de la science qu'il devrait avoir pour accomplir son devoir et ses fonctions. C'est une ignorance que le for externe ne regarde avec aucune faveur. En second lieu, voyant qu'on le contredit, que d'autres membres du clergé sont d'un avis opposé au sien, le vicaire devrait, non pas trancher, sans être certain de ce qu'il avance, mais s'enquérir de la vérité : ce n'était pas difficile, il n'y avait qu'à lire le texte du décret *Ne temere*. Ne faisant rien pour acquérir la certitude, le vicaire peut être taxé d'*error crassus vel supinus*.

Ajoutez à cela qu'il agit de tout son pouvoir pour faire célébrer invalidement un mariage : si ce mariage n'est pas nul, ce n'est réellement pas de sa faute.

Erreur privée, erreur coupable, il n'y a rien là qui puisse provoquer la suppléance de la juridiction de la part de l'Eglise.

De plus, il n'est pas possible qu'il y ait, dans le cas, erreur commune, puisque, même parmi le clergé, on discute la question. Discussion qui ne pouvait sans nul doute conduire à aucun résultat satisfaisant, alors qu'il était si facile d'arriver à la science par la simple lecture du texte du décret et que la chose en valait la peine, mais discussion tout de même, ce qui prouve que les sentiments étaient partagés, même parmi le clergé, chez qui, en conséquence, l'erreur n'était pas commune.

D'ailleurs l'erreur du clergé ne suffirait pas à constituer l'erreur commune. Les fidèles, membres

[1] *Op. et loc. cit.*, p. 365 et suiv.

les plus nombreux de la communauté, ont leur mot à dire dans l'affaire. Pour eux, ils ignorent, sans nul doute, et ne pensent rien, ils ne sont pas dans l'erreur. Quant à *l'assemblée* qui attend la célébration du mariage, si assemblée il y a, et si elle est capable de produire la véritable erreur commune, elle pense à tout autre chose qu'à la question des pouvoirs matrimoniaux du curé, et s'ils dépassent les limites de sa paroisse, et si le décret *Ne temere* diffère en ce point du décret *Tametsi*. Il y a bien des choses qui l'intéressent davantage, ne fût-ce que la toilette de la mariée... Ne nous égarons pas dans l'illusion.

Il n'y a, en réalité, sur le point, aucune erreur de la communauté, ni *erreur*, ni erreur *commune*.

Il est fort heureux, pour la validité de ce mariage, que le curé (celui de l'église où le mariage a été célébré) ait agi avec une circonspection et une prudence qui ont, pour lui, suppléé la science... si toutefois il ne l'avait pas, ce qui ne nous paraît pas tout à fait certain.

Q. — La vie actuelle, avec ses habitudes et ses nécessités, enlève de plus en plus aux jeunes filles ce cachet de modestie qui les distinguait si bien autrefois. Mais il y a des abus contre lesquels il faudrait, il me semble, réagir autant qu'il est possible auprès des plus sérieuses : les robes à peine aux genoux, et les cheveux coupés.

Pour les cheveux coupés, peut-on se servir du texte de S. Paul, I Cor., XI ? Quel est le sens exact de ce texte ?

Quel est aussi le sens de la défense aux femmes de se couper les cheveux, portée dans un concile que je trouve ainsi indiqué : *Concil. Gang.* cap. 17 ?

Qu'en est-il à ce sujet de sainte Jeanne d'Arc ?

R. — Que notre vénéré correspondant se rassure. En province le fléau des cheveux « à la garçonne » est en baisse. Quant à la longueur des robes, il faut reconnaître qu'elle se développe. J'ai sous les yeux un numéro de l'*Exportateur français* (26 juin 1930) ; à la page 146 il donne six modèles de robes féminines, sortis des grands ateliers parisiens. Il suffit de jeter un regard sur ces photographies pour constater l'évolution de la mode, deux robes surtout sont d'une longueur... invraisemblable. Et le journal de mettre au sommet de la page cette formule quasi triomphale : « *Le retour à la féminité est maintenant assuré* [1]. »

Pourtant, ne chantons pas trop tôt victoire, car « *une hirondelle ne fait pas le printemps.* » En attendant, et puisque notre confrère nous les indique, essayons de puiser dans la Ire aux Corinthiens, dans les canons du concile de Gangres et dans la vie de sainte Jeanne d'Arc, de quoi éclairer notre jugement et mettre en garde les âmes de bonne volonté.

* *

S. Paul s'est préoccupé de la bonne tenue des femmes dans les réunions religieuses. L'esprit d'émancipation avait pénétré assez vite dans l'Eglise de Corinthe, et des chrétiennes voulaient prier et prophétiser tout haut dans les assemblées ; cela sans voile et leurs longs cheveux déroulés. C'était aller à l'encontre de tous les usages : chez les Juifs, hommes et femmes priaient la tête couverte, dans le Temple et dans les Synagogues ; les Romains se couvraient la tête pour prier. Le christianisme avait sur un point modifié cette coutume ; car l'homme (nous dirons tout à l'heure pourquoi) devait prier découvert. Cela se faisait aussi chez les Grecs ; mais, chez eux, les femmes ne paraissaient en public que voilées et la tête couverte. Certaines chrétiennes ne comprenaient pas qu'on mît cette différence entre l'homme et la femme : l'Apôtre n'avait-il pas coutume de répéter : « *Non est Judæus neque Græcus ; non est servus neque liber ; non est masculus neque femina ; omnes enim vos unus estis in Christo* [1] » ?

Bref, elles entendaient avoir les mêmes droits que l'homme dans les réunions chrétiennes.

S. Paul va les mettre au point. Sans doute, comme les hommes, elles font partie du Christ, elles sont ses membres ; mais, par rapport à l'homme, la femme lui reste inférieure ; voilà la première affirmation de l'Apôtre. Et voici maintenant la conclusion qui en découle : donc elle doit être voilée, dans les réunions publiques, puisque le voile est signe d'infériorité et de sujétion.

1° La femme est inférieure à l'homme. Il s'agit, bien entendu, d'une infériorité familiale ; la femme mariée ou qui aspire à l'être (et c'est la condition normale du monde féminin) est inférieure à l'homme. S. Paul en donne deux preuves : l'une est tirée de l'économie du mariage chrétien, l'autre de celle du mariage premier.

Dans le christianisme, la femme comme l'homme est membre du Christ et le Christ est donc leur tête à tous les deux. Pourtant, entre ces deux membres il y a une hiérarchie, et de même que Dieu est le chef du Christ, de même aussi le Christ est le chef de l'homme et l'homme celui de la femme. Nous savons ce que S. Paul met dans cette idée de « Chef, » de « Tête, » quand il l'applique au Christ par rapport aux hommes ; il y met comme fondement l'idée de « connaturalité, » le Christ est homme comme nous ; seulement, en vertu de l'union hypostatique, il est premier par le rang, premier par la perfection, premier par l'influence, et cette influence se fait sentir dans l'humanité de deux façons : d'une façon intérieure et invisible par la communication de la grâce dont le Christ est la cause méritoire et instrumentale ; puis d'une façon extérieure et sociale, qui se manifeste par l'autorité doctrinale, cultuelle et juridictionnelle. Le chef d'une société est celui qui a juridiction sur elle et c'est dans ce dernier sens qu'il faut prendre le mot « chef » dans tout ce passage de l'Epître aux Corinthiens (XI, 2-16). Dieu est le « Chef » de l'humanité de son

[1] En première page du *Journal des Débats* du 24 septembre dernier, on lit un article intitulé : « Celle qui s'en va. » C'est la robe courte.

[1] Gal., III, 28.

Verbe, le Christ est le chef de l'homme, et l'homme est le chef de la femme. Sans doute par son influx mystérieux de la grâce le Christ agit immédiatement dans l'homme et dans la femme ; mais au point de vue extérieur et social, le Christ charge l'homme de le représenter dans la famille et de commander, en son nom, à sa femme et à ses enfants. Il est le « chef »... « *caput mulieris, vir...* » (XI, 3). Et dans l'Epître aux Ephésiens, S. Paul insistera (v, 21 et suiv.) : « *Mulieres viris suis subditæ sint, sicut Domino, quoniam vir caput est mulieris,* » et il ajoutera : « *sicut Christus caput est Ecclesiæ,* » et il éclairera encore cette affirmation en disant : « *ipse salvator corporis ejus.* » Le Christ est chef parce que sauveur. Ainsi les maris doivent aimer leurs épouses, comme le Christ a aimé l'Eglise, jusqu'au sacrifice complet de soi-même. Dès lors la soumission de la femme à l'homme devient facile ; elle est une soumission aimante à celui qui est, comme le Christ l'est de son Eglise, chef de la famille.

Du reste l'institution du mariage prouve bien aussi la subordination de la femme : Adam ne fut-il pas la « cause exemplaire » d'Eve, lui qui fut créé à l'image de Dieu ? « *Vir... imago et gloria Dei est, mulier autem gloria viri est.* » Il fut aussi sa « cause matérielle, » puisque « *non enim vir ex muliere est, sed mulier ex viro.* » Il fut enfin sa « cause finale » : « *etenim non est creatus vir propter mulierem, sed mulier propter virum.* » A cause de cette triple causalité de l'homme sur la femme, S. Paul conclut : « *Ideo debet mulier potestatem habere supra caput,* » et nous verrons que le signe de cette sujétion, c'est précisément le voile. Et voilà de quoi rafraîchir l'ardeur des féministes intempérants.

D'ailleurs, S. Paul ne méconnaît nullement la dignité de la femme, puisqu'il ajoute que les époux chrétiens ont besoin l'un de l'autre et que, si jadis la femme fut tirée de l'homme, depuis c'est l'homme qui naît de la femme.

2° La femme est donc inférieure à l'homme au titre familial. Mais ce titre la suit partout, aussi bien dans la société civile que dans la société ecclésiastique. Voilà pourquoi, dans les réunions religieuses, la femme doit porter le signe de l'autorité qu'a son mari sur elle, à savoir, le voile : « *Debet mulier potestatem habere supra caput,* » et l'apôtre ajoute : « *propter Angelos.* » N'allons voir dans ces Anges, ni les démons, comme le pensait Tertullien, ni les fidèles, ni les prêtres officiants. Il s'agit ici des bons Anges, non qu'ils puissent subir la moindre tentation charnelle, comme l'a insinué Tertullien, en rapprochant ce passage de Gen. VI, 1-4 ; mais parce que les anges du ciel qui assistent, invisibles, aux cérémonies du culte, ne doivent y constater aucun désordre.

C'en serait un en effet que les femmes y vinssent dévoilées : le voile étant signe de leur sujétion. Comment cela ? C'est ici que l'argumentation paulinienne revêt un caractère de subtilité qu'il nous faut essayer de mettre au point. Pourquoi le voile est-il un signe de sujétion ? Parce que, répond-on, le voile est signe de la puissance maritale. Mais pourquoi le voile symbolise-t-il la puissance maritale ? Parce qu'il force à regarder sur la terre, en bas, pour y trouver celui qui est constitué le chef de la femme. Au contraire, le chef doit voir et être vu, il doit donc être dégagé de toute entrave, comme le serait un voile, comme le serait même une trop longue chevelure.

Et voici que S. Paul fait appel à l'ordre de la nature. De fait, celle-ci a donné à la femme une longue chevelure ; la chevelure de l'homme est naturellement moins développée. L'homme doit avoir la tête libre et le front découvert parce qu'il est le roi de la création ; sa chevelure est un diadème et un ornement. Celle de la femme est un voile naturel dont elle doit s'entourer comme d'un péplum ; il n'y a aucun inconvénient à ce que la femme soigne sa chevelure ; c'est son droit, son devoir même, sa « gloire, » comme dit l'Apôtre, puisque la nature l'y invite. Au contraire, l'homme qui cultiverait sa chevelure serait considéré comme un « efféminé » et du même coup se déshonorerait.

Donc, parce qu'il est « chef, » que l'homme, quand il prie ou parle à l'église, ait les cheveux courts et sans voile ; autrement son attitude serait inconvenante. La femme au contraire, qui a déjà le voile naturel de ses longs cheveux, doit l'encadrer encore dans un voile artificiel. Elle est dans un état de subordination ; se dévoiler, c'est s'émanciper ; s'émanciper appelle le châtiment ; chez les Juifs, le premier châtiment de la femme adultère était de lui découvrir la tête [1] ; chez les Germains, on lui rasait sa chevelure [2] ; chez les Romains, les danseuses, courtisanes pour la plupart, avaient les cheveux coupés.

Que la femme chrétienne, fidèle à son rang et à ses devoirs, vienne donc à l'église la tête voilée, « *mulieres velandæ.* »

Nous venons de voir l'explication du voile des femmes et comment il est signe de sujétion. Avouons-le ; les raisons sont plus ingénieuses que métaphysiques. Si elles avaient ce dernier caractère, on aurait peine à expliquer pourquoi, en Israël, les hommes restaient couverts dans les assemblées religieuses et pourquoi, chez les chrétiens, l'évêque qui pontifie ou qui commande, le Docteur qui prêche ou qui enseigne, ont la tête couverte, sinon d'un voile, du moins d'une coiffure qui n'a pas, du reste, souvent du moins, la grâce du simple voile.

Aussi bien, sur quel fondement S. Paul appuie-t-il son argumentation ? Il fait appel d'abord au jugement d'un chacun, comme si l'intuition intime était suffisante pour conclure la discussion : « *Vos ipsi judicate.* » Pourtant ce jugement d'apparence intuitive se justifie en réalité par « la coutume » ; c'est d'elle qu'il tire sa valeur ; c'est la coutume, dans l'Eglise, qu'en signe

[1] Nombr., v, 18.
[2] Tacite, *Germ.*, 19.

de sujétion et de soumission les femmes se présentent, voilées, aux offices : « *Nos talem consuetudinem non habemus, neque Ecclesia Dei...,* » « silicet, permittendi ut mulieres absque velo sint in Ecclesiis. » (Théophyl.).

Dès lors, ne donnons pas aux raisons de S. Paul sur le port et le sens du voile un caractère qu'elles n'ont pas ; elles reposent sur la coutume, sur une coutume reconnue par l'Eglise, qu'elle pourrait modifier sans doute, mais à laquelle il faut obéir, puisqu'elle existe.

* *

Du reste, il y a des cas où l'Eglise permet aux femmes de déposer le voile naturel qu'est leur chevelure, pour des motifs d'hygiène, par exemple, ou pour des motifs religieux. Dans ce dernier cas, voici les deux raisons qu'a l'Eglise, d'après S. Thomas : une raison d'ordre ascétique, déposer, en esprit de pénitence, les ornements du siècle ; une autre d'ordre mystique, la religieuse ayant le Christ pour époux est libérée de la sujétion d'un mari ; elle n'est donc plus en tutelle par rapport à l'homme, et son voile naturel est inutile.

Or l'Eglise, au concile de Gangres[1] tenu entre 340 et 370, a condamné certaines femmes qui, sous prétexte d'ascétisme, se coupaient les cheveux. L'Eglise s'est-elle donc contredite ? Nullement. Aux religieuses dignes de ce nom elle permettait de se couper les cheveux. Mais au IVe siècle il existait un certain Eustathe de Sébaste (300-380 ?), cappadocien et ascète d'une très grande austérité. Ses disciples se laissèrent aller à d'extravagantes exagérations. Ce n'était pas d'ailleurs nouveau. Dans la seconde moitié du IIe s. on avait rencontré les Marcionites et les Encratites, et en face d'eux les Montanistes. Ceux-ci prétendaient qu'entre l'Esprit et les âmes il n'y a que des relations immédiates : cet individualisme supprimait l'Eglise et, du point de vue religieux, toute différence hiérarchique entre les chrétiens, hommes et femmes ; dès lors un certain nombre de femmes mariées quittaient leur mari pour devenir des prophétesses ; prophètes et prophétesses portaient le même costume. Les Marcionites et les Encratites avaient d'autres principes ; ils pratiquaient en somme un certain manichéisme et, par horreur de la matière, interdisaient le mariage, l'usage de la viande, et cela à tous absolument, sous peine de péché. C'est à cet encratisme (ἐγκράτεια, tempérance) que se rattachaient les Eustathiens : les maris quittaient leurs femmes, les femmes quittaient leurs maris et leurs enfants, les serviteurs leurs maîtres, pour se consacrer à la vie ascétique. Et à cette époque où la loi du célibat ecclésiastique n'existait pas encore, ces sectaires tenaient pour nul tout acte de ministère d'un prêtre marié et l'on rompait toute communication avec lui : le manteau d'ascète suffisait pour sanctifier ; on regardait avec dédain ceux qui ne le portaient pas.

[1] Capitale de la Paphlagonie, en Asie Mineure.

Le concile de Gangres[1] fit justice de ces exagérations et voici quelques canons qui les condamnent :

CAN. 13. — *Si, sous prétexte d'ascétisme, une femme change ses habits et, au lieu des habits de femme qui lui conviennent, prend des habits d'homme, qu'elle soit anathème.*

CAN. 14. — *Si une femme abandonne son mari et veut se séparer de lui par mépris de l'état de mariage, qu'elle soit anathème.*

CAN. 17. — *Si, sous prétexte d'ascétisme, une femme se coupe les cheveux que Dieu lui a donnés pour lui rappeler sa dépendance, comme pour se soustraire par là au précepte de cette dépendance, qu'elle soit anathème.*

Conformément donc au précepte de S. Paul, le concile de Gangres ordonnait aux femmes de garder leur costume et leurs cheveux, qui leur rappellent une dépendance à laquelle elles ne doivent pas se soustraire.

* *

Sainte Jeanne d'Arc, *en apparence*, a donc désobéi aux canons de Gangres, que l'Eglise a toujours maintenus. Elle a pris des habits d'homme et a coupé ses cheveux. Elle l'a fait, non pour désobéir à l'Eglise, mais pour obéir à Dieu. Elle a voulu être « en homme » pour accomplir sa mission divine ; elle s'obstina à garder des habits d'homme, sur l'ordre de ses Voix, pour éviter les outrages de ses geôliers.

Pourtant le P. Hilaire de Barenton nous assure que la coupe de ses cheveux était celle des tertiaires franciscaines de l'époque : « Il y avait encore, dit-il,[2] un usage assez fréquent chez les tertiaires qui, même sans sortir du monde, avaient fait le vœu de virginité ou de continence, c'était de porter les cheveux coupés en rond. Cet usage avait été imposé par S. François lui-même pour les postulantes reçues, avant l'âge, chez les Clarisses *(Règle de Ste Claire,* chap. II, 12). On le retrouve dans la vie de beaucoup de saintes tertiaires, telles que Ste Rose de Viterbe et d'autres. En certains endroits, spécialement en France, il devint une règle imposée à toutes les sœurs : « *Que toutes les sœurs aient soin à certaines époques de se couper les cheveux en rond jusqu'aux oreilles,* » dit un Cérémonial édité à Rouen en 1509. Au temps de Jeanne, cet usage était en pleine vigueur. Le dominicain Bréhal, en effet, dans son rapport pour la révision du procès de Jeanne, déclare qu'en plusieurs parties de la France, spécialement en Picardie, on voyait des femmes, même âgées, prier publiquement dans les églises, la tête nue et les cheveux coupés en couronne. » Ainsi Jeanne portait la coupe des cheveux des tertiaires.

Mais le P. Doncœur, dans un article récent,[3] n'est pas de cet avis. « En réalité, dit-il, tous les témoins, le greffier de la Rochelle, le réquisitoire de Rouen (Jean de Châtillon, Jean Massieu), le

[1] Voir Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. I, 2e Partie, p. 1029-1045 (Paris, Letouzey).
[2] H. de Barenton, *Jeanne d'Arc franciscaine.*
[3] *Etudes*, 20 mai 1930.

Journal d'un Bourgeois de Paris et tant d'autres affirment précisément que Jeanne à Vaucouleurs (et dès lors) se fit couper les cheveux à la mode des hommes de ce temps *à l'écuelle* ou *à la soldade*, les tempes et la nuque rasées *au-dessus* des oreilles, *super summitates aurium scissis*.

« L'iconographie de l'époque est unanime à nous montrer Bedford et le chancelier Rolin, Denis Juvénal des Ursins et Philippe le Bon, le trésorier de France Etienne Chevalier, Charles VII et son roi d'armes Gilles le Bouvier, et cent autres, portant sur le sommet de la tête les cheveux courts, rasés en manière de calotte. C'est ainsi qu'il faut nous représenter Jeanne. »

Et il nous semble que le P. Doncœur a raison et que la coiffure de Jeanne fut celle, non des tertiaires, mais des soldats. Et la preuve c'est que ses juges de Rouen la lui reprochèrent : « elle s'est taillé les cheveux *in modum mangonum*, à la mode des maquignons, » lui disent-ils entre autres [1]. Jeanne avait beau jeu de leur répondre : « Du tout ! je suis à la mode des tertiaires. » Or elle ne l'a pas dit, que nous sachions. C'est donc qu'elle a accepté, dans toute son amplitude, l'accusation de s'être comportée « en homme. »

* *

Et c'est bien dommage, nous voulons dire pour les moralistes qui s'efforcent d'endiguer le flot de la mode indécente. Dire aux intéressées : « Mesdames, continuez, vous ressemblez aux tertiaires franciscaines du xv^e^ siècle » voilà l'argument-type qu'il faut employer pour réussir en pareille matière ; il fera bien plus d'impression que les impératifs de S. Paul et les canons de tous les conciles.

Un n° précédent de l'*Ami* [2] nous montrait en effet d'où part la mode et qui la fait. Et l'on nous prouvait que les responsables sont les grands tailleurs parisiens avec leurs modèles qui fréquentent les « premières » d'Auteuil ou de Longchamps. A l'autre extrémité se place le groupe des femmes du monde, mais chrétiennes, éclairées et résolues. Ce dernier groupe est-il bien nombreux ? Nous l'ignorons. Mais entre les deux se range la multitude infinie des femmes qui suivront la mode quelle qu'elle soit.

L'on voit donc où porter ses coups. S'adresser aux grands tailleurs parisiens, mais avec des arguments qui leur soient adaptés. Des motifs religieux et élevés n'agiront que sur l'élite d'en face. Mais lequel des deux groupes aura le plus d'influence ?

Sans compter que nos chrétiennes de marque ne doivent pas bouder la mode. Pour des raisons sociales et familiales, non seulement elles peuvent, mais elles doivent lui faire bon accueil, quitte à la débarrasser, avec un goût exquis et une adresse consommée, de tous les éléments que proscrivent la religion et la décence.

---

[1] Quicherat, *Procès*, t. I, 220, 221, 223.
[2] *Ami* du 31 juillet 1930, p. 488.

Q. — Le can. 956 envisage le cas d'un clerc qui, ayant déjà été incardiné à un diocèse par la réception de la *prima tonsura*, a comme propre évêque l'évêque de ce diocèse, et peut être licitement ordonné par lui, sans qu'il soit obligé de prêter serment.

Mais, d'autre part, les mots *ordinare, ordo, ordinatio sacra*, comprennent la première tonsure elle-même, can. 950.

Par conséquent, le clerc en question a dû, lors de son ordination à la tonsure, émettre le serment conformément à la règle précédente du can. 956 : *sed in hoc altero casu promovendus debet, etc.*

De sorte que, si j'osais, je taxerais de superflus les termes suivants : *nisi agatur de promovendo ad ordines clerico qui diœcesi per primam tonsuram jam incardinatus est.*

J'ai pensé à cette solution : il ne peut s'agir que des clercs incardinés par la première tonsure à un diocèse avant la promulgation du Code. Est-elle suffisante ?

R. — Il serait bien étrange que votre interprétation soit exacte, et que le législateur ait ainsi introduit dans un texte de telle importance, et de valeur si absolue, une disposition transitoire, et surtout implicitement, sans crier gare. Disons tout de suite que ce n'est pas possible.

Quant à votre tentation de taxer de surérogatoires et de superflus, au point qu'ils n'auraient aucun sens, les termes d'une loi, d'une loi qui a été aussi étudiée que l'ont été les canons du Code, c'est aussi une grave affaire. En soi, d'abord, pour la raison du soin, dont nous venons de parler, qui a été apporté à la rédaction du texte légal. En raison des conséquences aussi d'un pareil procédé : ce serait ruiner un principe certain, fort utile et très usité, d'interprétation, dont nous avons eu plus d'une fois à faire usage, et dont l'oubli par certains commentateurs les a entraînés à des erreurs d'interprétation, et qui est qu'il ne saurait y avoir de mots inutiles dans le texte de la loi. A plus forte raison faut-il se garder de déclarer inutiles non pas seulement un seul et petit mot, mais toute une incise de la longueur et de l'importance de celle dont il s'agit, dans ce canon, il faut le répéter, d'une portée si grave, et d'une application si journalière et si générale.

Le vrai sens du texte a dû vous être suggéré, sans doute, dernièrement, par les explications que nous avons données dans l'*Ami* de cette année, p. 329 et 330, à propos de la réponse de la Commission d'interprétation sur les possibilités d'ordination, par un évêque, du sujet d'un autre, sans lettres dimissoriales.

Il s'agit donc, dans le texte dont vous parlez, du jeune homme soumis à un évêque d'un diocèse déterminé, qui est son propre évêque, et qu'un autre évêque, voulant l'attacher à son diocèse, a incardiné par la première tonsure, mais avec les lettres dimissoriales, selon la formule et la façon d'agir usitées depuis le décret de la S. C. du Concile du 15 septembre 1906. Le clerc ainsi incardiné (ces lettres dimissoriales étant nécessaires, d'après la réponse de la Commission d'interprétation, n. I, du 17 février dernier, bien que pour la licéité seulement) n'a pas besoin de prêter le ser-